

A ÉTICA DA VOZ

MLADEN DOLAR¹

Uma longa tradição de reflexões sobre ética tomou como diretriz a voz da *consciência*. Se a primeira compreensão espontânea da voz como meio de transmissão do discurso é onipresente e trivial, essa segunda também não é incomum. Há uma figura de linguagem muito difundida (porém, há algo na linguagem que não sejam figuras?) – uma metáfora (*idem*) – que associa a voz e a consciência. Deveríamos nos fixar no fato extraordinário de que a ética seja tão frequentemente associada à voz, e de que a voz seja o principal tropo de pensamentos sobre questões morais, tanto na sabedoria popular, quanto na grande tradição filosófica. Seria essa voz interna de uma injunção moral – a voz que pronuncia avisos, mandamentos, admoestações, a voz que não pode ser silenciada quando se age erradamente – uma simples metáfora? Ela seria uma voz efetivamente ouvida? A voz interna ainda é uma voz? A voz sem manifestação empírica pode ser a voz em seu sentido próprio ou talvez esteja mais próxima da voz do que os sons que se pode ouvir fisicamente? E por que a voz? Sua metaforicidade possui margens incertas. A voz externa seria literal e a interna metafórica? Contudo, talvez seja essa a metáfora que constitui a interioridade e a consciência, de modo que a noção mesma de literalidade/ exterioridade dependeria da consideração literal dessa metáfora. Qual seria a conexão tênue e tenaz entre voz e consciência? A ética seria uma questão de ouvir vozes? Dada a ligação entre consciência [*conscience*, sentimento moral] e consciência [*consciousness*, estado de vigília] – ambas são modos da con-scio – seria a consciência uma questão de ouvir vozes? Tentei no capítulo anterior apresentar uma breve história da metafísica a partir das lentes da voz, agora, como se essa afronta não bastasse, peço permissão para tentar expor uma breve história da ética dentro do mesmo viés².

A voz do *daemon*

No começo dessa história está a mais conhecida de todas as vozes interiores, a voz socrática, o *daemon* que acompanhou Sócrates ao longo de sua vida.

Na famosa passagem da Apologia, o filósofo afirma em sua defesa no tribunal:

... uma inspiração que me vem de um deus ou de um gênio, da qual Meleto fez caçoada na denúncia. Isso começou na minha infância; é uma voz que se produz e, quando se produz, sempre me desvia do que vou fazer, nunca me incita. Ela é que me barra a atividade política. E barra-me, penso, com toda razão... (31d3).

A voz, esse *daemon*, é como a sombra de Sócrates, ou seu anjo da guarda (é possível que essa conhecida figura do cristianismo tenha vindo da leitura de Sócrates feita por Santo Agostinho). A citação é curta, mas nela é possível discernir cinco pontos servindo ao nosso propósito:

1. Supostamente, a origem dessa voz é divina ou sobrenatural, pois ela surge do além, ainda que habite o domínio mais interno da consciência de Sócrates, o lugar mais íntimo e

simultaneamente mais transcendente. Trata-se de uma voz atópica, intersecção do dentro e do fora.

2. Ela não é prescritiva, não diz a Sócrates o que fazer, isso é o próprio filósofo quem deve decidir. A voz meramente o dissuade de certas ações, prevenindo-o de agir erradamente, mas não o aconselha como fazer coisas boas. Ela tem uma função negativa, apotrética. Por essa razão, tem uma forte conexão com a atitude socrática na filosofia, precisamente a atitude que Sócrates adota em relação aos seus muitos interlocutores. O filósofo se relaciona com eles, ao menos em princípio, do mesmo modo como o *daemon* se relaciona com Sócrates. Ele não profere conselhos ou teorias positivas, apenas os dissuade das más formas de pensar e das opiniões recebidas, sem lhes impor suas próprias ideias; não oferece respostas prontas (embora essa postura básica tenda a se turvar quando é colocada em prática). Sua própria função em relação aos outros é apotrética, pois simplesmente deseja abrir os caminhos da filosofia para os outros, tal como o *daemon* lhe abriu. Para tanto, Sócrates adota a atitude de seu *daemon* e emula sua estratégia. Transforma-se no campeão de uma voz que lhe foi dada e que excede sua vontade ou intenção; seu papel é tornar-se o agente dela⁴.

3. É uma voz com a qual não se pode argumentar, pois não se trata de pesar os prós e os contras. A voz está sempre certa, mas ela não tem base em argumentos lógicos – no limite, ela não teria nenhuma relação com o *logos* enquanto tal.

4. O *daemon* não é uma função universal que pertenceria a todos, à humanidade inteira; ela pertence a Sócrates e é a marca de sua distinção, sua ligação especial com a divindade, uma ligação que, entretanto, define sua missão filosófica: torná-la universalmente disponível, transformá-la em um apelo, um chamado à filosofia, uma abertura à universalização.

5. Na sequência de nossa citação, deduz-se que essa voz efetivamente dissuade Sócrates de tomar parte na vida política ativa: a voz diz respeito à lei moral em oposição às leis positivas e escritas da comunidade; ela é sustentada pela “lei não escrita” (essa cisão é vividamente encenada em *Antígona*, com a separação entre as leis divinas não escritas e as leis humanas da *pólis*). Também poderíamos observar em estado nascente aquilo que Kant chamaria, dois milênios depois, de oposição entre moralidade e legalidade. Essa divisão se articula sobre certa compreensão da partilha entre a voz e a letra, na qual a moralidade é concebida como uma questão da voz e a legalidade, por sua vez, como um problema da letra.

Sócrates é uma criatura da voz. Não apenas por não confiar nada à escrita e sustentar sua revolução de pensamento exclusivamente pela voz – aliás, uma voz que se esvai sem deixar traço, como fazem as vozes, mas que continua reverberando ao longo da história da filosofia –, não apenas por seu ato de pensamento se manter unicamente pela voz divorciada da letra, mas também por esse suporte da voz estar ele próprio sustentado em sua voz interior, no *daemon* do qual o filósofo se torna o mero agente.

Esse tema socrático será utilizado por toda uma tradição, ainda que de modos frequentemente muito diferentes de sua fonte: a voz da consciência começa a funcionar como

orientação firme de questões éticas, como portadora de injunções e mandamentos morais, como voz interior imperativa, inescapável e contundente em sua imediatez e presença esmagadora, uma voz impossível de ser silenciada ou negada – do contrário, um desastre certamente ocorrerá. Trata-se de uma voz que contorna todo argumento discursivo e oferece um solo firme para juízos morais para além da discursividade, para além dos meandros de deduções, justificações e deliberações. Supostamente, sua autoridade deriva de uma dimensão que excede o *logos*.

Podemos observar esse mecanismo, talvez em sua forma mais pura, na parte do *Émile* à qual Rousseau deu o título de *Profession de foi du vicaire savoyard* (1995⁵), trecho que dá corpo à sua base moral firme, sólida e astuta. No vicário saboiano, Rousseau encontrou o seu Sócrates privado, um homem sem obras escritas, sustentado pela mera voz, seguidor de sua própria voz interna. O núcleo da verdadeira natureza dessa suposta encarnação da razão natural não era outro que “a voz celeste e imortal”, “a santa voz da natureza”, “a voz interior” que é “infalível” (ibid, p. 323 e sq).

Consciência! Consciência! Instinto divino, voz celeste e imortal; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos bichos, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com a ajuda de um entendimento [entendement] sem regra e de uma razão sem princípios (ibid, p. 338)⁶.

A dignidade humana não pode ser definida unicamente pela razão e pelo entendimento, pois esses apenas nos conduzem de erro em erro caso não estejam ancorados na voz, o seu guia e princípio, o toque do divino no ser humano. Ela é a ligação com Deus, ao passo que razão e entendimento sozinhos estão privados do brilho celeste, e são simplesmente o lado deplorável de nosso privilégio em relação aos animais. Outras vozes podem tentar emudecer essa voz divina, “a voz barulhenta” dos “preconceitos” (ibid, p. 338), “a voz do corpo” (“a consciência é a voz da alma, as paixões são a voz do corpo”, ibid, p. 332). Aparentemente, a consciência humana é um assunto vocal, um conflito entre vozes (talvez pudéssemos concebê-la como uma ópera, o que seria muito ao gosto de Rousseau), ainda que nessa disputa a voz divina finalmente se imponha, tenha vantagem, seja a voz verdadeira contra as vozes falsas⁷. Ela é necessariamente dotada de uma autoridade moral imediata: não importa quanto calculemos e argumentemos sobre moralidade, tudo permanece sem fundamentação caso não haja uma firme ancoragem na voz e nos sentimentos e intuições imediatos que ela carrega.

A posição de Rousseau pode parecer terrivelmente ingênua e simplória, mas ela estava profundamente cravada, por um lado, no conflito que opunha a geração dos iluministas à Igreja e aos representantes da autoridade tradicional e, por outro, no conflito que se dava no próprio coração do Iluminismo, meio no qual Rousseau figurava como uma exceção. Ele era claramente contrário ao ateísmo e ao materialismo radical, particularmente a Helvétius e ao seu *De l'esprit* (1758), um livro que seria queimado em fevereiro de 1759, por ordens de um decreto parlamentar, devido a seu franco materialismo e ataques ao cristianismo (esse episódio representaria um dos vínculos emblemáticos entre o espírito e o fogo, sobre os quais fala Derrida em seu próprio livro *De l'esprit*, cujo título foi retirado de Helvétius). Rousseau toma a posição contrária: defende vigorosamente a religião, pois acreditava não existir virtude sem

ela, ou melhor, sem a “religião natural”, cujas implicações traziam, por sua vez, críticas igualmente vigorosas à Igreja como instituição, bem como aos seus dogmas e práticas. Entretanto, por mais que tenha se esforçado, poucos anos depois, em 1762, *Émile* também acabou na fogueira e o filósofo só pôde escapar à prisão fugindo para Genebra.

A religião natural era um oráculo interior, um manancial puro da verdade interna, enquanto a Igreja se baseava na ideia de pecado original, do homem como ser pecaminoso carente de proteção e vigilância constante, continuamente sob suspeita. O pecado original havia sido o dogma cristão que dera à Igreja licença para o terror permanente. A religião de Rousseau, professada pelo vicário saboiano, acreditava em um Deus interior, com sua presença cristalina sintetizada pela voz. Contudo, a partir daí, segue-se um paradoxo que permeia o *Émile*: para que essa voz interior venha à luz, é necessário livrar-se de todo o depósito de vozes sociais corrompidas, de maus hábitos herdados de históricos ruins. *Émile*, um órfão, deveria ser educado por um Professor cuja principal função seria apotréptica: proteger o pobre menino das más influências e dissuadi-lo do cultivo de maus hábitos para que a criança pudesse descobrir a voz interior por si mesma. Com isso, a crença na voz interior dava ao Professor um mandato irrevogável para aterrorizar seu pupilo infeliz e de maneiras muito piores do que a Igreja o faria, revelando que pureza original ou pecado original redundavam nas mesmas consequências. O pobre *Émile* ficava constantemente exposto ao policiamento e à inspeção, à mercê do Professor. O rapaz deveria então ser conduzido ao momento em que estaria pronto a autorizar-se, tornar-se independente de qualquer autoridade externa, ligando-se à sua verdadeira natureza interior. Contudo, apenas o Professor poderia decidir o que essa natureza é realmente, apenas o Professor poderia, em meio ao clamor das vozes, diferenciar as corretas das inumeráveis hordas de falsas pretendentes. Assim, a voz pura e interior ficou inerentemente amarrada à presença avassaladora do Outro.

A voz da razão

Pode parecer estranho, mas também sintomático, que encontremos essa linha da voz em Kant também. Estranho, pois Kant, apesar de grande admirador de seu contemporâneo Rousseau, estava no polo oposto do espectro em questões de ética: solo firme só poderia ser provido pela lei moral que, em sua universalidade – ou melhor, em sua injunção à universalização – é puramente formal. Toda ação moral deveria ser submetida ao teste da universalidade e lá parece não haver lugar para a voz ou sentimentos morais (com efeito, Kant criticou severamente todas as tentativas de fundar a moralidade em sentimentos morais). A ética deveria estar baseada exclusivamente na razão. Podemos contrastar a invocação da consciência feita por Rousseau na citação acima com o apelo kantiano ao dever:

Oh! Dever! Sublime e grande nome, que não compreendes em ti nada benquisto que comporte adulação, mas reivindicas submissão, contudo tampouco ameaças com algo que para mover a vontade provocasse no ânimo aversão natural e o atemorizasse; porém simplesmente propões uma lei que por si encontra acesso ao ânimo (...) qual é a origem digna de ti e onde se encontra a raiz de tua nobre linhagem, que altivamente rejeita todo o parentesco com inclinações e de cuja raiz descender constitui a condição indispensável daquele valor que unicamente os homens podem dar a si mesmos? (2011, p. 1408).

A retórica da invocação é a mesma, mas seu propósito é o inverso: o dever como lei moral é o oposto frontal do sentimento, uma injunção que corta toda ligação com o natural, inclinações, sentimentos, os afetos, o oráculo interior:

... mas o conceito de dever não pode ser deduzido dele, do contrário, teríamos de imaginar um sentimento de uma lei enquanto tal e tornar objeto da sensação aquilo que somente pode ser pensado pela razão (...) De fato a lei moral é uma lei da causalidade mediante a liberdade e, portanto, da possibilidade de uma natureza supra-sensível (ibid, p. 64, 76).

Por último, mas não menos importante, cinde-se qualquer ligação com o divino – as leis morais pertencem exclusivamente à razão e não podem ter outra origem, natural ou sobrenatural. Contudo, poucas páginas antes, somos surpreendidos ao ver que mesmo a razão é dotada de uma voz. Ao discutir o que lhe parece um princípio monstruoso – promover a própria felicidade como supremo objetivo moral – Kant afirma que essa proposta...

... e, se a voz da razão em relação à vontade não fosse tão clara, tão intransferível, tão perceptível mesmo ao homem mais comum, ele arruinaria completamente a moralidade” [*die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen... so deutlich, so unüberschreibbar* (literalmente “in sobreclamável”), *selbst für den gemeinsten Menschen so vernehmlich*] (ibid, p. 58).

Os proponentes de falsos preceitos morais podem continuar suas especulações confusas apenas se tamparem os ouvidos para a “voz celestial [*himmlische Stimme*]”.

Assim, além da voz do coração, da voz da natureza, da voz divina, há também a voz da razão, uma voz que, embora silenciosa, é tão alta, que não importa quão forte gritemos, não conseguimos abafa-la ou silenciá-la. A própria razão é dotada com a voz divina, coincide com ela – Sendo assim, Kant não seguiria Rousseau, apesar de tudo? Será que o filósofo alemão apenas emprega “inocentemente” uma metáfora comum, herdada da tradição, ou será que ele nomeia uma instância específica e crucial para o funcionamento da razão? Crucial, mesmo que não esteja lá em primeiro lugar? Seria esse o ponto cego da razão kantiana? (O seu clamor inaudível?) De todo modo, com Kant, a voz adquire uma forma diferente: para Sócrates, ela apenas o dissuadia de agir erradamente (e estava reservada apenas aos seus próprios ouvidos); para Rousseau, a voz divina e natural (divindade e natureza sendo a mesma coisa) era a orientação que dizia como todo ser humano deve proceder, um compasso em cada situação, mas apenas desde que lhe déssemos ouvidos. A voz kantiana, por sua vez, não comanda nem previne, não aconselha nem dissuade. Ela é tão somente uma voz que demanda e impõe inexoravelmente uma única coisa: a submissão da vontade à racionalidade e à formalidade da lei moral, do imperativo categórico. A voz da razão é a pura exigência de submissão à razão, e não tem conteúdo nenhum. Ela é uma voz puramente formal, a forma de uma voz, impondo a pura formalidade, a submissão à forma. A razão é impotente por si mesma – algo que Kant desenvolveria mais demoradamente em *O conflito das faculdades* (1798)⁹, texto em que todo seu argumento se sustenta no postulado de que a faculdade de filosofia deveria se manter divorciada de qualquer centro de poder. Contudo, justamente por prescindir de qualquer vínculo com esse tipo de poder, ela poderia se fiar no poder da razão, aquele que prevalece ao final. A vantagem da faculdade de filosofia (em oposição à teologia, ao direito e à medicina) está no fato de que ela persegue autonomamente apenas os fins do conhecimento e da verdade. Por não se misturar com o poder, seu poder é mais poderoso: apenas a voz que é completa-

mente silenciosa pode se sobrepor [“*overcry*”] a todas as outras vozes. A voz da razão, em seu silêncio, é o poder do impotente, a força misteriosa que nos compele a seguir a razão. Ela é o poder que surge no ponto de redução de todos os outros poderes. *A voz é o poder da razão*.

A voz kantiana da razão está intimamente ligada ao enigma do sujeito da enunciação da lei moral - e aqui retomamos a linha da voz como enunciação pura¹⁰. Quem se dirige a nós na segunda pessoa e nos admoesta: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (ibid, p. 51)? Quem é o sujeito enunciando o imperativo categórico? Que autoridade se dirige a todos como “tu” nesse apelo que é tão íntimo quanto universal? A origem dessa demanda certamente não pode residir no sujeito, embora ela seja o próprio lócus da autonomia subjetiva. Podemos argumentar que o sujeito da enunciação coincide estruturalmente com a voz da razão, a voz cuja origem não pode ser determinada. A dimensão mais interna da consciência surge de um lugar que a excede, de uma voz atópica que se dirige a nós desde dentro, um atópos interior. Kant cede a uma longa tradição quando ainda qualifica essa voz de divina, dado que toda evocação de divindade se opõe diretamente a sua principal ambição, qual seja, postular um princípio independente de toda autoridade deificada e cortar todos os vínculos entre ética e teologia.

Um século e meio depois, Freud, em um célebre trecho de *O futuro de uma ilusão* (1927), usou a mesma metáfora e em um contexto muito kantiano:

Podemos repetir à vontade que o intelecto humano é impotente em comparação aos instintos [*Tribleben*], e ter razão nisso. No entanto, há algo de peculiar nessa fraqueza; a voz do intelecto pode ser baixa, mas não descansa até ser ouvida. [*Die Stimme des Intellekts ist leise, aber sie ruht nicht, ehe sie sich Gehör geschafft hat*]. E afinal o consegue, após inumeráveis, repetidas rejeições. Certamente é um dos raros pontos em que podemos ser otimistas em relação ao futuro da humanidade, mas o seu significado não é pequeno. A ele podem ser ligar outras esperanças. O primado do intelecto está, sem dúvida, a uma distância muito grande, mas não infinita (2011, p. 297¹¹)

Com isso, as esperanças pelo futuro da humanidade são novamente atribuídas à voz da razão que, em sua leveza e quietude, chegará primeiro e finalmente será ouvida. O poder da razão reside, uma vez mais, em sua voz, uma voz cuja origem nos escapa. Em *Novas conferências introdutórias* (1933), Freud não poupa uma formulação ainda mais categórica e extrema: “Nossa maior esperança para o futuro é que o intelecto – o espírito científico, a razão – venha a alcançar, com o tempo, a ditadura na vida psíquica humana [*die Diktatur im menschlichen Seelenleben*]” (2010, p. 189¹²). Desse modo, essa voz leve e impotente que mal se pode ouvir emerge como candidata mais improvável à ditadura; sua frágil sonoridade tem todas as qualidades de um futuro ditador. Em relação à vida psíquica, a democracia parece um mau presságio para o futuro da humanidade. Mais do que isso, ela o assombra perniciosamente.

Freud opõe a razão à vida pulsional [*Tribleben*] e as coloca em um conflito permanente. O poder das pulsões aparentemente não demanda explicações, ele seria autoevidente, uma vez que, por definição, constitui-se de forças exercendo pressão. Mas donde vem o poder da razão? Em que força a razão pode se fiar na batalha contra esse poderosíssimo oponente, o conjunto indomável e onipotente de pulsões que sempre acham um meio, incluindo os mais improváveis e penosos, de assegurar sua satisfação? Que força nós podemos empregar contra a compulsão inexorável à repetição que impulsiona o impulso [*drives the drive*]? Nesse ponto, Freud clara-

mente aposta no competidor mais fraco, aquele que, diante de seu adversário formidável, conta apenas com um minúsculo pingo de voz. E trata-se de uma voz muito frágil e leve, não da voz estridente do supereu – essa não enfrenta problemas para ser ouvida. A voz da razão não é a voz do supereu, apesar da enganosa suposição de Freud acerca da concorrência de ambas. Também não é a voz do sujeito (e de seu eu) – mas possivelmente teria relações com o inconsciente. Com efeito, Lacan rapidamente faz essa ligação:

A voz da razão é baixa, diz Freud em algum lugar, mas ela diz sempre a mesma coisa. Não se chega a juntar que Freud diz exatamente a mesma coisa do desejo inconsciente. Ele, também, tem a voz baixa, mas sua insistência é indestrutível. É talvez porque haja uma relação entre um e outro (Lacan, 1988, p. 241, ref. nota 4).

Assim, o estranho destino da razão freudiana teria de se ligar ao inconsciente. A razão é ambigüamente descrita não apenas nos termos de agente da repressão, apesar de seu suposto papel ditatorial, mas também nos termos do reprimido: como sendo aquilo que sempre se fará ouvir, não importa quanto tentemos suprimi-la. Afinal, ela será escutada mesmo sob a censura mais cruel, tal como ocorre ao desejo inconsciente. A razão seria impotente se não contasse com esse aliado no inconsciente e sua voz aparenta ser precisamente o ponto pivotante interligando a formalidade do intelecto aos poderes do isso, e mantendo-os unidos. Não seria possível notar um indício desse argumento na epígrafe de *A Interpretação dos sonhos*, retirada de Virgílio: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo?*¹³ Não seria possível dobrar o seu sentido de modo a afirmar que a razão tem de empregar as regiões infernais para ser ouvida e prevalecer? E que essa tênue ligação com o inferno é a sua voz?

Desse modo, Freud, um século e meio depois, dá continuidade a Kant: a mesma fé na razão e em sua prevalência final, a mesma certeza na voz da racionalidade, tudo isso parece estar vivo e bem, e até mesmo se mostra mais confiante depois de muitas décadas de um progresso científico repentino e espetacular, bem como da esperança geral que ele inspirou. Entretanto, a menção à ditadura da razão, assombrosamente, data de 1933, ou seja, no limiar de outro tipo de ditadura¹⁴. Nesse sentido, o apelo de Freud à razão tem a ressonância de um pedido desesperado frente a um tempo em que a razão espetacularmente falhava em prevalecer.

Devemos, claro, nos apressar em dizer que Freud usa o termo razão de modo definitivamente não kantiano, com um sentido muito mais amplo e menos preciso, tomado na perspectiva mais abrangente do progresso científico e do intelecto como tal e empregado conforme o senso comum habitual, ao passo que a razão kantiana excede a ciência – um problema de *Verstand*, o entendimento, não de *Vernunft*, a razão. A ciência é um afazer do progresso no conhecimento, mas não a razão, e a razão prática, com sua lei moral, situa-se em um domínio para além do alcance possível da ciência, um domínio que concerne o não sensível, o não empírico. Contudo, tanto Kant quanto Freud partilham o mesmo pressuposto da voz da razão e de seu misterioso poder de se impor ao final e de se fazer ouvir mesmo quando mais improvável. Essa força enigmática não tem relação nenhuma com a divindade, mas possui uma ligação paradoxal com o desejo inconsciente. Lacan, em outra passagem conhecida, chega mesmo a concluir radicalmente que as duas coincidem: o imperativo categórico kantiano, afirma o psicanalista francês, é simplesmente o desejo em sua forma pura¹⁵. Com efeito, a natureza do desejo, tal como ela é definida pela psicanálise, possui um caráter incondicional geralmente reservado à lei: esse aspecto incondicional da carência se faz

uma “condição absoluta” (Lacan, 1998, p. 636, ref. nota 15) e introduz “uma medida incomensurável, uma medida infinita” (id, 1992, p. 316), uma medida diante da qual todo objeto se mostra insuficiente e é considerado “patológico” no sentido kantiano do termo. O desejo não pode se comprometer com nenhum objeto particular, pois esses sempre constituem uma experiência do “não é isso” em um processo no qual o desejo corre em insatisfação permanente. A ética, tal como ela foi promulgada por Lacan em *A ética da psicanálise*, é uma ética da insistência no desejo, ou do desejo como insistência intransigente. Daí a notória máxima dessa ética: não ceder de seu desejo: *ne pas ceder sur son désir*¹⁶. Se a vida psíquica humana ainda não atingiu o estágio de uma ditadura da razão, isso não se deve ao suposto fato de que os sujeitos se deixariam influenciar pelo desejo em vez de ouvir a razão, mas, pelo contrário, porque eles são levados a ceder dessa máxima. Eles desistem de seus desejos, ou ainda, desistem da razão, porque não perseveram em seus desejos.

Entretanto, se seguirmos essa sugestão radical, então “a razão segundo Freud” teria de ser separada da simples confiança nos recursos intelectuais humanos, no progresso científico etc.; ela teria de voltar a ser compreendida de modo circunscrito, restringir-se ao sentido kantiano, um sentido a partir do qual ela agora surgiria sob nova luz: não mais como a razão destinada a domesticar as forças selvagens do inconsciente, mas como a razão do próprio desejo inconsciente. O lócus de delírios e ilusões (aqueles que possuem um futuro promissor, idealmente mantidos em observação [*held in check*], segundo Freud, pela voz da razão) bem como o lócus de hesitações, concessões e acordos teria de se situar no eu – ou seja, na autoridade comumente tida como lugar da racionalidade –, ao passo que a razão amarrada ao inconsciente (deveríamos chamá-la de “razão inconsciente”?) serviria como um antídoto contra eles.

Seria assim a voz da razão, nessa perspectiva, a voz do desejo inconsciente? O desejo teria uma voz, baixa ou alta? Voltaremos a essa questão, porém, no momento, podemos arriscar o seguinte: a voz da razão (inconsciente) em sua persistência talvez não seja aquilo que nos protege da irracionalidade das pulsões, mas, pelo contrário, a alavanca que impele o desejo à pulsão. Devemos lembrar que o “heroísmo do desejo” (o heroísmo do adágio “não desista do desejo”) não é a última palavra de Lacan em questão de ética. Curiosamente, ele nunca retornou a esse problema depois do seminário sobre o tema em 1959/1960 e encontramos em seu trabalho subsequente uma tendência a depreciar o desejo: ele não estará entre “os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, e, mais tarde, o texto de *Écrits* afirmará: “Pois o desejo é uma defesa, proibição de ultrapassar um limite no gozo” (id, 1998, p. 839). Nesse sentido, o heroísmo do desejo seria abandonado por outro princípio; com certa hesitação, digamos “do desejo à pulsão”. Esquemáticamente, essa ética do desejo impulsiona o sujeito a rejeitar qualquer compromisso com a satisfação encontrada em qualquer objeto particular; nenhum objeto pode se medir com o desejo e sua força negativa, todo objeto tem de ser sacrificado para que o desejo seja retido em sua pureza. Contudo, é essa mesma pureza que funciona como defesa e precisa ser sacrificada por sua vez; a pulsão emerge quando o desejo é impulsionado a sacrificar não apenas seus objetos, mas também sua própria pureza. No fim das contas, a voz seria talvez o operador que torna essa transição possível.

Nossa breve história da ética da voz encontra sua conclusão, sua última e talvez mais clara forma, com Heidegger e a voz que não diz particularmente nada, mas insiste como

injunção pura. Muito resumidamente: nos parágrafos de *Ser e tempo* (que, por sinal, aparecem em 1927, mesmo ano de *O futuro de uma ilusão*, de Freud) sobre a noção de *Gewissen*, “os fundamentos ontológico-existenciais da consciência” (§§55-60), encontra-se toda a fenomenologia do chamado ou clamor (der Ruf) da consciência:

O que a consciência de-clama para o aclamado? Em sentido rigoroso, nada. O clamor não exprime nada, não fornece nenhuma informação sobre acontecimentos do mundo, nada tem para contar. Muito menos pretende iniciar, no próprio aclamado, uma “conversa consigo mesmo”. Nada é de-clamado [*zu-gerufen*] para o si mesmo aclamado, mas este é conclamado [*aufgerufen*] em si mesmo, ou seja, para assumir o seu poder-ser [*Seinkönnen*] mais próprio. Correspondendo à sua tendência, o clamor não coloca o si-mesmo aclamado numa “negociação” consigo mesmo mas, enquanto conclamação de seu poder-ser mais próprio, o clamor é uma “pro”-clamação (para “adiante”) [*vor(-nach-“vorne”-)-rufen*] da pre-sença [*Dasein*] em suas possibilidades mais próprias (...) O discurso da consciência sempre e apenas se dá em silêncio (2005, p. 59¹⁷).

Há, portanto, um clamor ou chamado puro, que não é sonoro nem comanda nada, uma simples convocação ou provocação, um apelo para a abertura ao Ser, para sairmos do encerramento de nossa autopresença. E a noção de responsabilidade – ética e moral – é precisamente uma resposta a esse chamado, um chamado impossível de não responder; evitá-lo significa evitar a própria responsabilidade fundamental para qual sempre se é chamado. E a noção mesma de responsabilidade tem a voz em seu núcleo; trata-se de uma resposta à voz.

De onde a voz vem? Do domínio mais interno de nosso ser e que, contudo, ao mesmo tempo nos transcende. Ela está dentro de nós mais do que nós mesmos. Novamente, um além naquilo que nos é mais íntimo.

O clamor justamente não é e nunca pode ser algo planejado, preparado ou voluntariamente cumprido *por nós*. O clamor “se faz” [*“Es”ruft*] contra toda espera e mesmo contra toda vontade (...) O clamor provém *de mim* e, no entanto, *por sobre mim* (ibid, p. 61).

A intimidade da qual provém o clamor ou chamado é descrita como *unheimlich*, estranha (“O clamor coloca a pre-sença [*Dasein*] diante de seu poder-ser e isso enquanto clamor proveniente da estranheza [*Unheimlichkeit*”], ibid, p. 67). O chamado, o clamor, a voz, o apelo – seu lugar próprio é *unheimlich* e tem toda a ambiguidade dada por Freud a essa palavra: a exterioridade interna, a intimidade expropriada, a *extimidade* – para usar o excelente termo lacaniano para o estranho. Assim, o chamado é um chamado à exposição, à abertura para o Ser, algo oposto ao monólogo autorreflexivo no interior de si; pois tal clamor se apoia sobre aquilo que, estando dentro de alguém, não pode ser apropriado por ele, fator que opõe diretamente o *Dasein* à autoconsciência. A voz é pura alteridade, ela previne a autorreflexão. Nesse papel, ela até mesmo assume uma função estrutural muito parecida com a do tempo, categoria central do livro de Heidegger. Essa analogia é tão forte que alguns leitores chegaram a propor que, em vez de *Ser e tempo*, seria possível reescrever (ou renomear) o projeto do filósofo com o título *Ser e voz*¹⁸.

E mais ainda: se a voz é a abertura em direção ao Ser, a abertura que nos extrai da submersão nas coisas existentes e causa uma disrupção no círculo fechado da autopresença e da autorreflexão, não se seguiria daí que a voz, ao final, coincide com o próprio Ser? O Ser não é senão a abertura “manifestada” pela voz e tal consequência estaria condensada, na obra posterior de Heidegger, na “metáfora” da “voz do Ser”, *die Stimme des Seins* (porém,

novamente, onde está o limite da metaforicidade?). O Ser só é acessível por meio da voz afônica e muda, *die lautlose Stimme*:

Somente o homem, em meio a todos os entes, experimenta, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: o fato de que o ente é [*dass Seindes ist*]. Aquele que assim é chamado em sua essência para a verdade do ser está, por isto, continuamente afinado [*gestimmt*] de uma maneira essencial (...). O pensamento inicial [originário] é o eco do favor do ser [*Widerhall der Gunst des Seins*] pelo qual se ilumina e pode acontecer apropriativamente (sic) o elemento único [*lichtet und sich ereignen lässt*]: o fato de que o ente é. Este eco é a resposta humana à palavra silenciosa do ser. A resposta do pensamento é a origem da palavra [*Wortes*] humana; palavra que faz surgir pela primeira vez a linguagem como manifestação [*Verlautung*, reverberação] da palavra nas palavras” (id, 2008, p. 319, 322¹⁹).

Portanto, o discurso é “sempre-já” uma resposta, uma resposta a essa voz, ele sempre carrega a responsabilidade em relação à voz do Ser.

Com isso, passamos da categoria “ética” da voz da consciência à categoria “ontológica fundamental” da voz do Ser (Heidegger chegaria a abandonar o próprio termo ontologia). Todo pensamento humano é uma resposta a essa voz muda, à voz sem enunciado [*statement*] ou conteúdo, a voz como ponto-zero e origem de todos os sentidos [*senses*], o sentido [*meaning*] que é adulterado na linguagem composta de palavras, mas que ao mesmo tempo persiste como sua guia, organizando-a como seu eco, sua reverberação, sua preservação. Nisso reside toda a ambiguidade da posição do filósofo alemão: por um lado, a voz é privada não apenas de toda articulação, mas também de toda substância fônica, pois ela é silenciosa e escapa à presença (aquilo que constitui o ponto de apoio essencial da voz ao longo da tradição metafísica); por outro, ela ainda é tomada pelo pensador como ponto de origem (impossível), um chamado anterior à linguagem, um clamor ao qual a linguagem responde como um eco, a fonte sem sentido de todo sentido, mais fundamental que a linguagem e na qual a origem, embora purificada de todo traço metafísico, funciona, entretanto, como “origem pura”, como em uma ilusão perspectiva na qual a voz se transforma retroativamente na origem²⁰ – uma ilusão dado que, para nós, isso não é senão uma consequência do advento da linguagem, seu excesso extimado [*extimate surplus*].

Não posso prolongar essa questão, que demandaria muito mais elaboração.

A voz do superego

Retomemos agora o fio condutor da voz como figura ética. Em todas as análises resumida e anteriormente esboçadas, manteve-se certa oposição entre a voz, sua injunção pura ou ressonância imperativa, de um lado, e, de outro, a discursividade, a argumentação, bem como as prescrições, proibições ou juízos morais particulares em uma ampla gama de teorias éticas²¹. Nessa oposição, por mais diferentes que fossem os modos como ela se repetia, curiosamente encontraríamos de novo, sob outra forma, nossa divisão inicial da voz – como objeto – e do significante. Podemos afirmar que a figura da voz da consciência implica certa visão da moralidade na qual a cadeia de significantes não pode se sustentar por si mesma; ela carece de uma fundação, de uma ancoragem, uma raiz em algo que não é um significante. A

ética requer uma voz, mas uma voz que, em última análise, não diga nada e que, por causa disso, seja tanto mais alta, uma convocação absoluta da qual não se pode escapar, um silêncio que não pode ser silenciado. A voz surge como fundação não-significante e sem sentido da ética. Mas que tipo de fundação é essa? Se ela é concebida como uma voz divina – infalível porque divina e, portanto, firme garantia –, logo ela se transforma em uma positividade que relegaria o sujeito à postura passiva de obedecer a ordens, uma armadilha evitável apenas caso se conceba a voz como chamado puro que não comanda nada especificamente e que não oferece garantias. Em um único e mesmo gesto, isso nos entrega ao Outro e à nossa própria responsabilidade.

Essa voz ética pode estar ligada à voz da enunciação pura [*voice of pure enunciation*] que já detectamos nas enunciações linguísticas [*linguistic utterances*, ver nota 10]. Porém, se na linguística a voz possivelmente representa a enunciação [*enunciation*] para além do enunciado [*statement*], a enunciação como o excesso invisível e interno do enunciado, então, no domínio da ética, temos de nos confrontar com a enunciação sem enunciado²². Esse é um ponto crucial, a pedra de toque da moralidade: a voz é a enunciação e somos nós mesmos que temos de suprir o enunciado. A lei moral é como uma sentença suspensa, uma sentença deixada em suspenso, confinada à enunciação pura e que, entretanto, demanda uma continuação, sendo uma sentença a ser completada pelo sujeito, por sua decisão moral, e pelo ato. A enunciação está lá, mas o sujeito tem de oferecer o enunciado e, com isso, assumir a enunciação, responder-lhe e tomá-la sobre seus próprios ombros. A voz nem comanda nem proíbe, mas ainda assim necessita de uma continuação, compele a uma sequência.

Entretanto, essa voz ética é extremamente ambígua: estando no próprio núcleo daquilo que é ético, como voz da injunção pura sem conteúdo positivo, ela é igualmente central para se desviar do ético, esquivar-se do chamado e fazê-lo, mesmo assim, em nome da própria ética. O termo psicanalítico para essa deflexão é supereu.

É facilmente observável que o supereu deriva e é dotado de uma voz. Freud insiste nisso: “o Super-eu também não pode negar sua origem no que foi ouvido [*seine Herkunft aus Gehörtem*]” (2011, p. 66²³). Se, para o psicanalista alemão, a vocalidade é apenas uma das características do supereu, para Lacan, ela é a constituição essencial: “...o Supereu, em seu imperativo íntimo, é de fato ‘a voz da consciência’, isto é, antes de mais nada uma voz, bastante vocal, e sem maior autoridade senão a de ser uma voz grossa [*sans plus d'autorité que d'être la grosse voix*]” (Lacan, 1998, p. 691). Daí se pode deduzir uma tese sucinta: a diferença entre a voz ética e a voz do supereu se abre entre a voz da enunciação pura e essa voz grossa, gordurenta [*fat*]. Ademais, tal voz grossa ou gordurenta sempre aparece com direções que, entretanto, só podem ser confiadas à voz. Não se trata de uma sentença em suspenso que teríamos de completar, mas de uma agência moral diante da qual sempre somos deficientes: não importa quanto tentemos, sempre estaremos aquém, e quanto mais nos esforçamos por viver de acordo com ela, maior se torna a distância que nos separa dela. Essa voz gordurenta sempre reduz o sujeito à culpa: quanto mais somos culpados, mais culpados ainda ela nos torna, em um processo que se autopropulsiona; chegamos mesmo ao ponto de apreciar nossas autocensuras e falhas. Esse é o lado obsceno do supereu: sua neutralidade malevolente, sua Schadenfreude, a indiferença maliciosa em relação ao bem-estar do sujeito. Pondo em termos kantianos: a voz do supereu não é a voz da razão, mas, sim, a voz da razão descontrolada, a

razão furiosa [*the voice of reason run amok, reason bersek*]. O supereu não é a lei moral, apesar das declarações de Freud em contrário²⁴, mas, sim, uma forma de fugir dela.

A linha de divisão é muito tênue. Podemos observá-la em Kant: haveria um deslize entre aquilo que o filósofo nomeia de respeito (*die Achtung*) pela lei moral, por um lado, e aquilo que, por outro, ele chama de temor (*die Ehrfurcht*) a ela, ou de prostração em face dela. O respeito é a pulsão (der Triebfeder: 2011, p. 114 et seq.) da lei moral, a condição de sua aceitação pelo sujeito, o elemento que apresenta o paradoxo de ser um sentimento a priori, o único não patológico no edifício kantiano. A lei moral só pode se tornar efetiva porque somos conduzidos pelo respeito em relação a ela. Entretanto, algumas páginas adiante, Kant afirma:

Assim, há algo peculiar no ilimitado apreço pela lei moral pura (...) cuja voz faz estremecer mesmo o mais temerário transgressor, coagindo-o a ocultar-se ante sua contemplação, de modo que ninguém precisa admirar-se de considerar insondável para a razão especulativa essa influência de uma ideia meramente intelectual sobre o sentimento (ibid, p. 129).

Ele descreve o efeito da lei moral sobre o sujeito como essencialmente o de uma humilhação (ibid, p. 128-129). A lei puramente formal subitamente se constitui de uma voz que nos faz tremer, de um olhar que não podemos evitar, humilhação (*die Ehrfurcht*)²⁵ que não é apenas respeito mas, acima de tudo, medo, temor, horror: todos elementos que podem ser vinculados, em um único golpe, à rubrica do supereu. A voz da enunciação circunscreve certo lócus da lei moral sem lhe dar qualquer substância ou conteúdo positivo, ao passo que a voz do supereu ofusca esse lócus, preenche-o com sua vocalidade e, assim, mostra aparentemente a temível figura do “Outro do Outro”, o Outro sem falta, o Outro horroroso – não apenas o Outro da lei, mas ao mesmo tempo o Outro de sua transgressão. Pois o excesso da voz funciona aqui precisamente como transgressão da lei, e as admoestações que essa voz emite não podem se transformar em “princípios fornecendo leis universais” mas, pelo contrário, divergem da universalidade.

Essa parte obscena (“não universalizável”) do supereu é sempre confiada à voz: podemos pensar nas regras e rituais secretos que mantêm certas comunidades em união, ritos de iniciação (que incluem a severa humilhação dos recém-chegados), suas normas de pertencimento ao grupo, a linha divisória entre os iniciados e os leigos, e assim por diante. Tais normas nunca podem ser colocadas por escrito, elas têm de ser sussurradas, insinuadas, confinadas à voz. É a voz que, no fim das contas, distingue o supereu da lei: essa precisa da sustentação da letra, de algo publicamente acessível e, por princípio, disponível o tempo todo; ao passo que, na contravenção e no suplemento à lei, existem normas confiadas à voz, regras superegóicas que frequentemente tomam a forma de uma transgressão da lei, mas uma transgressão que verdadeira e efetivamente mantém a união das comunidades e constitui sua ligação invisível.

Que as instituições se fiem em transgressões internas das leis e regimentos escritos é parte da experiência cotidiana e não há, certamente, nada de subversivo nisso. Bahktin descreveu a longa tradição dos carnavais – ainda relativamente viva e forte na maioria das sociedades patriarcais –, uma tradição baseada na transgressão já prevista de todos os códigos sociais e que, contudo, mantém-se confinada a tempos e lugares específicos. Desse modo, as transgressões institucionais funcionam de modo carnavalesco, mantendo a operação “normal” da lei com uma “perversão” interna que sustenta sua vigência. A transgressão opera de um

modo não publicamente enunciável; seu ardil está em oferecer um pouco de gozo [*enjoyment*], e de gozo transgressivo, como uma espécie de compensação, por assim dizer, pela dureza exigida pela lei. Contudo, essa suposta indulgência apenas reforça a lei e lhe concede uma “autoridade excedente”. O Outro domina muito mais por meio dessas transgressões que supostamente enfraquecem sua dominação; e, com isso, ficamos tanto mais presos ao seu círculo vicioso²⁶. A “voz ética” da enunciação pura, inversamente, implica uma dimensão do Outro que não oferece garantias e que circunscreve sua falta.

Se “a voz da razão” adquire uma existência positiva, se ela se faz grossa ou gordurenta, por assim dizer, então ela se transforma na perversão superegóica da razão. Lacan, em O Seminário, livro 1, formulou assim outro de seus notáveis slogans: “O supereu é, a um só tempo, a lei e a sua destruição” (1993, p. 123²⁷). No subsolo da lei, podemos ouvir o eco do pai primordial, a sombra que sempre a seguirá e assombrará. Se no cenário freudiano a lei era instituída pelo assassinato desse pai primordial, se a lei era a lei do pai morto, ou seja, de seu nome, então o problema é que esse pai nunca morre inteiramente – ele sobrevive como voz (essa era a função do *shofar*)²⁸. A voz surge como a parte do pai que não morreu totalmente; ela evoca a figura do gozo [*enjoyment*] e, com isso, esboça o desliz em direção à destruição da lei baseada em seu nome. Não há lei sem voz²⁹ e a linha de divisão é tênue, mas crucial: se o supereu é o suplemento da lei, sua sombra, seu duplo obscuro e obscuro³⁰, então devemos também considerar que a alternativa ou disjunção entre os dois não é exaustiva: a voz da lei moral, no interstício de ambos, não coincide com nenhum deles.

Concluindo nosso breve exame de uma ética da voz: é possível observar que a voz desempenha uma função pivotante, o que a coloca em posição ambígua. A voz que sustenta a lei moral foi considerada divina por toda uma tradição, de Sócrates a Rousseau, e mesmo Kant. Essa lei divina e transcendente era simultaneamente posta no núcleo mais íntimo do sujeito. Com Heidegger, essa voz foi reduzida a seu mínimo, transformada em abertura à alteridade radical, abertura ao Ser, um chamado que evitava a autoapropriação e a autorreflexão, clamor fora do existente e situado no domínio da estranheza [*uncanny*]. O que toda essa tradição tem em comum é o fato de a voz vir do Outro, Outro esse que é, contudo, interior. A voz ética não é própria ao sujeito, nem é controlável ou dominável por ele, ainda que sua autonomia seja totalmente dependente dela. Porém, embora venha do Outro, a voz ética também não lhe pertence: ela assim o seria se pudesse se reduzir a mandamentos positivos, se ela não fosse meramente uma abertura e uma enunciação (simplificando em termos kantianos, sustentaríamos que a razão pertence ao Outro, mas não a voz). A voz vem do Outro sem ser parte dele; ou ainda, ela indica e evoca um vazio no Outro, circunscreve-o, mas não lhe fornece uma consistência positiva. Ela não tem propriedades e, ainda assim, não pode ser contornada.

Com isso, encontramos novamente a ambígua ontologia – ou melhor, topologia – da voz e de seu status como “entre-dois”, situada precisamente em uma curiosa intersecção. A voz pode ser localizada na juntura do sujeito e do Outro, tal como antes fora colocada, em registro diferente, na intersecção entre corpo e linguagem, colocação que circunscrevia uma falta em ambos. O esquema anteriormente delineado é agora retomado em um novo uso:



A voz é o elemento que liga o sujeito e o Outro, não pertencendo a nenhum deles, assim como ela formava o vínculo entre corpo e linguagem sem fazer parte deles. Podemos afirmar que o sujeito e o Outro coincidem em sua falta comum corporificada pela voz e que a “pura enunciação” pode ser tomada como fio condutor que conecta os aspectos linguísticos e éticos da voz.

Notas de fim

¹ N. T. Texto do capítulo 4 – “The Ethics of the Voice” – do livro *A Voice and Nothing More*, escrito pelo mesmo autor e publicado nos Estados Unidos em 2006 pela MIT Press. Tradução de Fábio Roberto Lucas, doutorando em Teoria Literária e Literatura Comparada pela Universidade de São Paulo, pesquisador do CNPq.

² Bernard Bass (*De la chose à l'objet*, Leuven: Peeters/Vrin, 1998) oferece um guia muito útil para essa empreitada. Seguirei os passos dele, adaptando-os conforme meus próprios objetivos. Do mesmo autor, ver também “Le démon de Socrate” in: *Socrate. Perspectives philosophiques – perspectives psychanalytiques*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1990, p. 109-122.

³ Platão, “Defesa de Sócrates”, 31d, in: *Os pensadores – Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

⁴ “Pensem em Sócrates. A pureza inflexível de Sócrates e sua atopia são correlativas. Intervindo a todo instante, ele tem a voz demoníaca. Vocês vão dizer que a voz que guia Sócrates não é o próprio Sócrates?” (Lacan, J. *O Seminário – Livro II* os quatro conceitos de psicanálise, versão de M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 259).

⁵ “A profissão de fé do vicário saboiano”, Rousseau, J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 305-371.

⁶ A consciência coincide com a voz, ainda que, poucas páginas antes, Rousseau tivesse estabelecido a seguinte premissa: “... não tiro essas regras dos princípios de uma alta filosofia, mas as encontro no fundo do meu coração escritas pela natureza em caracteres indelévels” (ibid, p. 332). Ainda assim, a letra invisível da natureza não tem poder sem a voz, sua única expressão verdadeira.

⁷ Essa condenação das “vozes da paixão”, les voix des passions, pode parecer estranha frente ao impulso dos argumentos de Rousseau no *Essai sur l'origine des langues* (1761), sobretudo porque a voz da paixão então era precisamente a substância primordial da linguagem, o estado inicial feliz no qual o discurso coincidia com o canto, uma coincidência que foi perdida quando as paixões se divorciaram dela e a linguagem, desenraizada de seu solo natural, pôde se tornar um instrumento de corrupção. Porém, a contradição é apenas aparente: essas paixões primordiais outrora fundidas com a linguagem tinham também uma propensão natural à moralidade e essa comunidade das paixões e dos costumes na voz da natureza é aquilo que tanto a ética quanto a música deveriam tentar recuperar. Daí a preocupação intensa de Rousseau com a música (preocupação que inclui sua encantadora ópera *Le dévlin du village*, encenada ocasionalmente até hoje), o fato de existir, para o filósofo, uma missão ética na arte musical: fazer com que as paixões e os costumes morais cantem a uma só voz. Poderíamos afirmar igualmente o inverso: que existe uma missão musical na ética.

⁸ Kant, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden, São Paulo: Martins Fontes, 2011.

⁹ A questão do poder da razão surge na *Crítica da razão prática* em torno da noção de *Triebfeder*, a força motriz da razão (e devemos ter em mente a ligação peculiar com *Trieb*, pulsão ou impulso em Freud). A lei moral em sua formalidade pura não tem poder para determinar a vontade, ela precisa de uma força motriz, encontrada por Kant em um sentimento paradoxal, o respeito (*die Achtung*) pela lei moral. O filósofo toma esse respeito como o único sentimento a priori e não patológico, o único cuja origem não é empírica, mas a própria lei. Podemos sustentar que o respa, mas a própria lei. Podemos sustentar que o respeito pela lei moral possui a mesma posição estrutural no argumento de Kant em relação à voz da razão. Para mais comentários sobre essa questão, ver Zupančič, A. *Ethics of the Real*. Londres e New Iorque: Verso, 2000.

¹⁰ A noção de enunciação pura surge no primeiro capítulo do livro e é retomada constantemente ao longo de seu percurso. Sua formulação inicial empreendida em “The Linguistics of the Voice” dialoga com os seminários e escritos de Lacan sobre a transformação do “grito puro” (*cri pur*) da criança em “grito poi” (*cri pour*), quando “a voz se torna um chamado, um ato de fala, no mesmo momento em que a necessidade é transformada em desejo

(...). O grito, não afetado como tal por restrições fonológicas, é, todavia, discurso em sua função mínima: um endereçamento e uma enunciação. Ele é o portador de uma enunciação para a qual nenhum enunciado [statement] pode ser atribuído, ele representa o processo puro da enunciação antes de a criança ser capaz de algum enunciado” (Dolar, 2006, p. 26).

¹¹ Freud, S. *Obras Completas* – vol. 17. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2014.

¹² Freud, S. *Obras Completas* – vol. 18. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010. Freud segue e afirma: “A natureza da razão garante que ela não deixará, então, de conceder o devido lugar aos afetos humanos e ao que é determinado por eles. Mas a coação comum exercida por esse domínio da razão se revelará o mais forte traço unificador entre os homens e abrirá o caminho para outras unificações” (ibid). Assim, espera-se que a razão seja uma despota esclarecida e generosa que sabiamente concederá aos seus súditos algumas licenças. Como uma nova encarnação de Frederico o Grande, o herói para tantos pensadores iluministas e grande ídolo de Kant?

¹³ “Se não puder dobrar os poderes do céu, agitarei as regiões infernais”.

¹⁴ As novas conferências introdutórias à psicanálise foram escritas em 1932 e foram efetivamente publicadas em dezembro de 1932, um mês antes da data oficial da publicação e menos de dois meses antes de Hitler tomar o poder.

¹⁵ “...lei moral que, examinada de perto, não é outra coisa senão o desejo em estado puro” (Lacan, ibid, p. 260). Ver também: “... o imperativo moral não se preocupa com o que se pode ou não se pode. O testemunho da obrigação, na medida em que ela nos impõe a necessidade de uma razão prática, é um Tu deves incondicional. Esse campo adquire, precisamente, sua importância pelo vazio em que o deixa, ao se aplicar rigorosamente a definição kantiana. Ora, esse lugar, podemos, nós analistas, reconhecer que é o lugar ocupado pelo desejo. O reviramento que comporta nossa experiência situa no centro uma medida incomensurável, uma medida infinita que se chama desejo” (id. O Seminário – Livro 7 a ética da psicanálise. Versão brasileira de Antônio Quinet, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 369 e seq.). E também: “E quando a lei esta realmente nisso, o desejo não se sustenta, mas pelo fato de que a lei e o desejo recalcado são uma única e mesma coisa, o que é justamente o que Freud descobriu” (id. *Escritos*. Versão brasileira de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 794).

¹⁶ “Proponho que a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido de seu desejo” (id, 2008, p. 373). Para uma excelente análise dessa grande questão, não posso fazer melhor do que referir o leitor ao trabalho de Alenka Zupančič (2000, op. cit).

¹⁷ Heidegger, M. *Ser e tempo – parte II*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

¹⁸ Veja Baas, B. *De la chose à l'objet*. Leuven: Peeters/Vrin. Também Agamben, G. A linguagem e a morte – um seminário sobre o lugar da negatividade. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006: “Se a Voz indica o ter-lugar da linguagem como tempo, se pensamento é aquela experiência de linguagem que, em toda proposição e todo dito, tem experiência do próprio ter-lugar da linguagem – pensa, pois, o ser e o tempo no seu copertencer-se na Voz...”, p. 135.

¹⁹ Heidegger, M. *Marcas do Caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, Vozes, 2008. Essa citação é apresentada em uma tradução para o inglês feita por Dolar direto do alemão: “The only one among all entities man experiences, in being called by the voice of Being, the miracle of all miracles: that the existent is [dass Seiendes ist]. The one who is called in his essence to the truth of Being is thus constantly tuned [gestimmt] in an essential mode. . . . The originary thought is an echo of the inclination of being [Widerhall der Gestalt des Seins], in which the Unique glimmers and lets itself happen [lichtet und sich ereignen lässt]: that the existent is. This echo is the human response to the Word of the mute voice of being. The response of thought is the origin of human speech [Wortes], which in the first place engenders language as the reverberation [Verlautung] of the Word in words. (Heidegger, M. Wegmarken in: *Gesamtausgabe I/9*. Frankfurt: Klostermann, 1976, pp. 307, 310

²⁰ Ver Derrida: “É assim que, depois de evocar a ‘voz do ser’, Heidegger lembra que ela é silenciosa, muda, insonora, sem palavra, originariamente á-fona (die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen...). Não se ouve a voz das fontes. Ruptura entre o sentido originário do ser e a palavra, entre o sentido e a voz, entre a ‘voz do ser’ e a foné, entre o ‘apelo do ser’ e o som articulado; uma tal ruptura, que ao mesmo tempo confirma uma metáfora fundamental e lança a suspeição sobre ela ao acusar a defasagem metafórica, traduz bem a ambigüidade da situação heideggeriana com respeito à metafísica da presença e ao logocentrismo. Ela ao mesmo tempo está compreendida nestes e os transgride. Mas é impossível fazer a partilha” (*Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva Ed. Universidade de São Paulo, 1973, p. 27).

²¹ Devo afirmar que “a ética da voz” não exaure a tradição ética. Em um dos maiores livros sobre essa questão – e com o título mais sucinto, *Ética – Espinosa* não faz recurso à voz da consciência (ainda que ocasionalmente faça menção à morsus conscientiae, a mordida da consciência, pois talvez considere a audição muito frágil para o que está em jogo). Esse filósofo é tanto o metafísico mais radical quanto, por essa mesma razão, aquele que apresenta muitos traços que o afastam de todas as imagens padrão. Não por acaso, Heidegger não tem o que dizer sobre ele.

²² Essa formulação foi retirada de Zupančič, 2000, p. 164 (op. cit), a quem novamente devo muito daquilo que segue nos próximos argumentos. Ver também Baas, 1998, p. 196 et passim.

²³ Freud, S. *Obras Completas* – vol. 16. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

²⁴ “Mais adiante apresentarei uma conjectura acerca de onde ele [o supereu] tira forças para esse domínio, o caráter coercivo que se manifesta como imperativo categórico” (Freud, 2011, p. 43); “Assim como a criança era compelida a obedecer aos pais, o Eu submete-se ao imperativo categórico do seu Super-eu” (ibid, p. 60); “O Super-eu (...) pode então ser duro, cruel, inexorável com o Eu que é por ele guardado. O imperativo categórico de Kant é, assim, herdeiro direto do complexo de Édipo” (ibid, p. 196-197) e assim por diante.

²⁵ “Duas coisas enchem o ânimo de crescente admiração e veneração” (ibid, p. 255). Nessa citação, a mais conhecida de Kant, encontramos, com efeito, *Bewunderung und Ehrfurcht*, sintagma que também poderia ser traduzido por “veneração e consternação”, “adoração e perturbação”, em suma, entidades altamente patológicas segundo os próprios padrões de Kant, em sua oposição a *Achtung*, o respeito.

²⁶ O que corresponderia àquilo que Eric Santner, em seu excelente livro (*On the Psychotheology of Everyday Life*:

Reflections on Freud and Rosenzweig. Chicago: University of Chicago Press, 2001.), chamou de “amortalidade” [“*undeadness*”] ou “animação excedente” [“*surplus-animation*”], a animação que sustém o círculo vicioso da transgressão e da culpa, amortalidade em oposição à vida.

²⁷ Versão brasileira de Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

²⁸ Com o shofar, o resíduo vocal do pai primordial se torna um selo público e ritual da lei, sua parte inferior se faz então reconhecida, sustentada e utilizada para o “bem comum”. Uma divisão clara como essa, contudo, nunca chega a funcionar sem certo resíduo – e voltaremos a tratar disso. Quanto à relação entre a lei e o supereu no judaísmo e no cristianismo, ver Žižek (*The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993) e também Santner (2001, op. cit.).

²⁹ Tal como Jean-Michel Vives afirmou sucintamente: “Voice without Law leads to lethal [mortifère] enjoyment, law without voice remains a dead letter” (apud Poizat, M. *Vox populi, vox dei*. Paris: Métailié, 2001, p. 143 – tradução livre: “A voz sem lei conduz ao gozo mortífero, a lei sem a voz permanece letra morta”).

³⁰ A partir desse ângulo, poderíamos abordar o status da voz na psicose, algo que não posso fazer nesse espaço. Se o supereu funciona como sombra e suplemento da lei, se ele opera na e por meio dessa divisão, então se desdobraria aqui uma variante do mecanismo “neurótico”. Mas se a voz suplanta o Outro e imediatamente “faz a lei”, então se implicam aqui as consequências dramáticas observadas na psicose. Lacan analisou detalhadamente essa questão sob a rubrica da “forclusão do nome do pai” e poderíamos afirmar que “o nome do pai” foracluído retorna ao Real precisamente como voz.